

Uno «spaccato fantasmagorico» da epoche lontane dalla nostra: Pasolini in India

Barbara Castaldo

Nel 1961 Pier Paolo Pasolini viaggiò in India con Alberto Moravia ed Elsa Morante; a seguito del viaggio Moravia pubblicò il resoconto di viaggio dal titolo *Un'idea dell'India* e Pasolini *L'odore dell'India*. I due racconti del medesimo viaggio appaiono divergenti sin dai loro titoli: come scrive Renzo Paris, gli autori esprimevano «due concezioni occidentali, una razionale e una viscerale, che sembravano destinate a non incontrarsi mai» (Paris 1990: 113). La concezione viscerale di cui scrive Paris, ovviamente, appartiene a Pasolini.

Il ritratto dell'India offerto da Pasolini scandalizza la critica letteraria del post-colonialismo perché ascrivibile, secondo gli strumenti interpretativi di questa corrente di studi, alla moderna forma di colonialismo intellettuale individuata da Edward Said nel saggio *Orientalism*. Molti critici hanno similmente valutato il libro di Pasolini come una rivisitazione folcloristica di culture extra-europee, in cui viene in luce un'ideologia 'terzomondista' e l'incapacità occidentale di rapportarsi oggettivamente e a un livello di parità con l'alterità etnografica. Già secondo l'analisi svolta da Chris Bongie nel '91, Pasolini rimarrebbe ancorato a una mitologia romantica incentrata sulla figura del "buon selvaggio", sbriciolando l'autenticità della sua descrizione orientale in meri stereotipi esotici. Come scrivono anche Massimo Riva e Sergio Parussa, «il testo di Pasolini si accende di toni e tonalità (stilemi) che, se non se ne sottolineasse l'ingenuità provocatoria, il calcolato candore, sarebbero forse (e sono)

imbarazzanti, dal punto di vista di un'analisi in chiave 'post-coloniale'» (Riva – Parussa 1997: 253). Ancora, Rey-Mimoso-Ruiz sottolinea come "l'effetto di realtà" su cui gioca Pasolini con le sue notazioni sensoriali, fa riferimento solo a un immaginario personale dell'autore in cui non c'è una reale corrispondenza con il paese visitato. Anche il recente libro di Luca Caminati, dal significativo titolo *Orientalismo eretico*, colloca la narrativa pasoliniana sul cosiddetto Terzo Mondo e l'Oriente nel *mainstream* dell'esotismo orientalista.

È innegabile che la rappresentazione pasoliniana offra un ritratto dell'India soggettivo e discutibile, facilmente criticabile da una prospettiva critica in chiave post-coloniale. Il testo abbonda di indicazioni in questa direzione, a partire dalla pratica frequente di occidentalizzare, a volte svilendoli, i più comuni oggetti d'uso: ad esempio i *sari*, quasi mai chiamati con il loro nome proprio ma bensì "asciugamani" o "stracci" o "lenzuoli"; o l'incenso, che diventa "stecchi di paglia profumata" (Pasolini 1962: 7, 10, 14, 15, 27). Lessicalmente, il testo crea una potente simbologia del Diverso nel contrapporre il 'noi' (europei) al 'loro' (non europei), il che corrisponde a una delle rappresentazioni più caratteristiche dell'orientalismo studiate da Said (Said 1991: 17): alcuni indiani «erano vestiti quasi all'europea» – come se tutti gli europei vestissero allo stesso modo – ma i più «erano vestiti con una specie di lenzuolo tra le gambe», una «enorme folla vestita praticamente di asciugamani» (Pasolini 1962: 14-15). La polarizzazione dell'esperienza europei-non europei è riproposta anche nel contrasto tra indiani musulmani e indiani di religione induista. I musulmani hanno facce «astute e moderne» (*ibid.*: 51) e sono paragonati agli europei: il «tassista maomettano, grosso, intelligente e veloce come un europeo» (*ibid.*: 37). Gli indiani di religione induista sono invece sempre dolci, rassegnati e passivi: «Sardar è tutto dolcezza e dedizione: indù fino in fondo»; «la ragionevolezza e dolcezza degli indù» (*ibid.*: 17-18)¹. È anche interessante notare che la

¹ Si veda anche il contrasto descrittivo tra i due personaggi Abdullah (musulmano) e Bùpati (induista): «Abdullah era sfacciato, Bùpati timido; Abdullah, si stancava di venirci dietro, e Bùpati non ci avrebbe lasciati mai;

contrapposizione del mondo in due metà e culture produce un acuirsi delle opposizioni binarie nel testo, in linea con i consueti ossimori pasoliniani. La rappresentazione alterna, spesso nella medesima pagina, momenti drammatici di grande contrasto stilistico e tematico, dal sublime al sordido, dalla felicità all'insopportabilità della vita (e viceversa): «benché l'India sia un inferno di miseria è meraviglioso viverci» (*ibid.*: 69).

Nel testo si riscontra inoltre la presenza di numerose similitudini attraverso le quali l'autore interpreta la realtà indiana, rapportandola a situazioni e contesti a lui familiari. Ciò corrisponderebbe, secondo gli studi postcoloniali di Edward Said e Homi Bhabha, alla necessità di rievocare realtà consuete per far fronte alla minaccia dello spaesamento psicologico e culturale provocato dal confronto con l'alterità. Ecco alcuni esempi:

Un paesaggio da cartolina esotica dell'ottocento, da arazzo da Porta Portese. (*Ibid.*: 16)

Sundar viene da Haiderabad, dove ha la famiglia; cerca fortuna a Bombay, come un ragazzo calabrese può venir a Roma. (*Ibid.*: 17)

Questa situazione non mi era nuova: anche tra i contadini friulani succede qualcosa di simile. (*Ibid.*: 28)

È un girare a vuoto per tutto il giorno, un po' come si vede a Napoli. (*Ibid.*: 31)

La melodia indiana ha qualcosa di giocondo: ricorda i canti delle nostre osterie. (*Ibid.*: 38)

[...] alla fine Abdullah chiese il compenso per sé e per una donna che veniva a offrirci dei rametti profumati; Bùpati, invece non chiese nulla e abbassò gli occhi, solo allungando dolcemente la mano» (*ibid.*: 100).

Da un punto di vista ideologico, il momento in cui la comprensione di alcuni aspetti della cultura indiana appare più limitata e riduttiva è riscontrabile nella descrizione della religione induista. I tentativi di penetrare anche solo gli aspetti esteriori dei riti induisti osservati lungo il viaggio (sia pur in modo empatico e poco scientifico, come è usuale nel Pasolini viaggiatore) si rivelano del tutto inutili:

Fare un quadro della religione indiana è impossibile. (24)

Fortunatamente l'induismo non è una religione di stato. Perciò i santoni non sono pericolosi. Mentre i loro fedeli li ammirano (ma mica tanto, poi), c'è sempre un mussulmano, un buddista o un cattolico che li guarda con compassione, ironia o curiosità. È un fatto, comunque, che in India l'atmosfera è favorevole alla religiosità, come dicono anche i referti più banali. Ma a me non risulta che gli indiani siano molto occupati da seri problemi religiosi. Certe loro forme di religiosità sono coatte, tipicamente medioevali: alienazioni dovute all'orrenda situazione economica e igienica del paese, vere e proprie nevrosi mistiche, che ricordano quelle europee, appunto, del medioevo. (*Ibid.*: 42)

Pasolini non è neanche esente dal tipico stato d'animo condiviso da molti viaggiatori orientalisti, da Said definito del "sogno tradito" (Said 1991: 105). Le aspettative dell'autore, influenzate dai consueti stereotipi sull'India spirituale, primitiva e benefica riequilibratrice delle tendenze materialiste dell'Occidente capitalistico, iniziano presto a scricchiolare nell'incontro con una realtà concreta fatta di «una miseria orrenda» (Pasolini 1962: 19), «di una sporcizia triste e naturale, molto prosaica, rispetto alle suggestioni figurative di una epoca» (*ibid.*: 11), «masticata dalla lebbra» (*ibid.*: 106), pervasa da sordidi odori.

Per questi e altri possibili esempi, il libro di Pasolini è indifendibile dagli assalti della critica post-coloniale. Caminati addirittura lo definisce «il fallimento della raccolta di *L'odore dell'India*» (Caminati 2007: 59). Eppure, liquidare il libro *tout court* come l'imbarazzante testimonianza di un'ideologia orientalista ridurrebbe a una lettura solo parziale, forse riduttiva, il complesso rapporto tra Pasolini e l'India. L'intento di questa relazione è cercare di aggiungere tasselli ai contraddittori approcci antropologici di Pasolini nei confronti

dei popoli non occidentali, attraverso l'esempio del racconto di viaggio in India.

L'odore dell'India è un testo che si propone, a partire dalla scelta del titolo, con la fisicità di una rappresentazione dal chiaro sapore sensoriale, emotivo, lirico:

Quell'odore di poveri cibi e di cadaveri, che, in India, è come un continuo soffio potente che dà una specie di febbre. È quell'odore che, diventato un po' alla volta una entità fisica quasi animata, sembra interrompere il corso normale della vita nei corpi degli indiani. (*Ibid.*: 59)

La strada scorre infinita. Attimo per attimo c'è un odore, un colore, un senso che è l'India. (*Ibid.*: 100)

D'altro canto, già in apertura del libro, nel primo dei proemi introduttivi ai capitoli, Pasolini sottolinea la dimensione magica e leggendaria della sua rappresentazione: uno «spaccato, naturalmente fantasmagorico, di Bombay» (*ibid.*: 7). Sin dalla prima pagina si affaccia una percezione trasfigurata degli indiani, ritratti come «quegli esseri favolosi, senza radici, senza senso, colmi di significati dubbi e inquietanti, dotati di un fascino potente» (*ibid.*: 9). È forte nel testo il richiamo a un passato mitico: «tutto pareva sfarzoso, fantastico, degno delle *Mille e una notte*» (*ibid.*: 63). Più che uno spostamento geografico nello spazio, il viaggio di Pasolini è una dislocazione temporale, un percorso a ritroso verso un'altra epoca: «un'epoca millenni lontana dalla nostra» (*ibid.*: 67).

Già nelle impressioni iniziali dell'India è confermata la scelta di un approccio istintivo e non razionale a un paese, di cui il frettoloso ed emotivo viaggiatore occidentale (lo stesso Pasolini) ammette di non riuscire a cogliere la realtà. Si accavallano le sconsolate dichiarazioni di inesprimibilità, ineffabilità dell'esperienza indiana con l'accumularsi attraverso il libro di aggettivi come "indicibile", "impossibile", "inafferrabile", "inspiegabile", "inesauribile" (*ibid.*: 15, 24, 25, 32, 38, 41). L'impressione di impenetrabilità è confessata ad apertura del libro e ribadita in chiusura:

Nell'interno di quella vita, di cui io ho solo nella retina un primo calco della superficie esterna, cantano una canzone (per loro vecchia e familiare, quanto per me è novità pura) cui io demando l'incarico di esprimere qualcosa di inesprimibile. (*Ibid.*: 15)

Dovrei restare più a lungo in India per spiegarmi: la mia non è che una impressione irrazionale. (*Ibid.*: 98-99)

È una rappresentazione impressionistica, coinvolta e sentimentale quella di Pasolini in India, al punto che, riprendendo il *Sentimental Journey* di Lawrence Sterne riecheggiato in un vecchio articolo di Pasolini dal titolo *Topografia sentimentale del Friuli*, si potrebbe ribattezzare *L'odore dell'India* in *Topografia sentimentale dell'India*. Tuttavia, addurre la giustificazione del genere impressionistico della letteratura di viaggio in stile Lawrence Sterne non è certo sufficiente a sdoganare il libro dalle condanne di esotismo: già Said classificava i differenti tipi di rappresentazioni orientaliste, includendo tra queste non solo le pubblicazioni scientifiche ma anche i testi maggiormente ispirati a "un'estetica personale", tra i quali annoverava ad esempio il *Voyage en Orient* di Gérard de Nerval (Said 1991: 160). Eppure, proprio perché il libro di Pasolini non può essere sganciato da una visione soggettiva – che ne costituisce premessa dichiarata –, per un discorso critico completo e soddisfacente bisognerebbe indirizzarsi a una comprensione globale dell'ideologia dell'autore, all'interno della quale reinserire *L'odore dell'India*, e non fermarsi di fronte alla constatazione di indubbi segnali di orientalismo, come la maggior parte della critica si limita a fare. Bisognerebbe quindi domandarsi come mai un autore, la cui ideologia è quanto di più lontano dalle tentazioni intellettuali dell'imperialismo e del colonialismo, abbia creato una prova letteraria ricaduta all'interno del genere 'neocoloniale'. Dovremmo chiederci se si tratta di un ruzzolone involontario e isolato, di una spia del ritorno di un rimosso tipicamente occidentale, o se invece questi indizi testimoniano una stratificazione più complessa presente nel libro, attraverso la quale è possibile risalire alla poetica dell'autore. Se infatti giustamente Caminati scrive che «il mondo possibile aperto dal viaggio non è 'là fuori' ma 'qui dentro'» (Caminati 2007: 14), ovvero che ciò che un viaggio racconta sono le immagini interiori, aspettative, proiezioni e

perfino idiosincrasie del viaggiatore, tanto più risulta urgente reintrodurre nel discorso critico sull'*Odore dell'India* l'intero quadro ideologico di riferimento dell'autore, per illuminare non solo le deformazioni operate nella rappresentazione dell'India o dell'Oriente, ma anche le cause di queste adulterazioni. A maggior ragione questa operazione andrebbe compiuta per un autore che sulla rappresentazione di identità 'altre', sui frammenti di cultura alternativa sopravvissuti all'omologazione capitalistica e occidentale, ha costruito un intero *corpus* ideologico e poetico, dalle prime poesie in dialetto friulano ai romanzi e film sulle periferie romane, passando attraverso gli antichi miti greci e approdando ai documentari sul cosiddetto Terzo Mondo.

Se è vero che nel libro permangono evidenti tracce di una percezione di tipo neocoloniale, per lo più collegate all'affiorare di un immaginario lirico e onirico e ai momenti di maggior trasporto emotivo dell'autore nei confronti del popolo indiano, è altrettanto consistente - nel tessuto culturale e ideologico del racconto, quindi nella parte 'razionale' del vissuto esperienziale - la presenza di una visione chiaramente anticolonialista e di una prospettiva di inquadramento globale, transnazionale dell'India, che auspica un affrancamento del paese dalla rigidità di quelle tradizioni locali che ne hanno soffocato un'adeguata evoluzione, non permettendo alla sua gente di emanciparsi dalla miseria. Assai interessanti in questo senso sono le pagine dedicate all'analisi della società indiana contemporanea. Pasolini coglie i segnali di un processo di occidentalizzazione del paese dall'interno stesso della struttura sociale, nell'avanzamento di una borghesia indiana «contaminata dall'imitazione di una borghesia straniera, e, per essere ancora più precisi, dall'americanismo» (Pasolini 1962: 70). Una borghesia che appare pronta a sostituire il potere politico ed economico dei *maharajah* di un tempo, portatrice di una serie di ideali non autoctoni ma tipicamente occidentali, identificati da Pasolini nel trionfo dell'aspetto esteriore "all'europea" o dei vari Rotary Club (*ibid.*: 66). Pasolini individua inoltre la presenza di «un enorme sottoproletariato agricolo, bloccato da secoli nelle sue istituzioni dalla dominazione straniera: il che ha fatto sì che quelle sue istituzioni si conservassero e, nel tempo stesso, per colpa di una conservazione così coatta e innaturale, degenerassero» (*ibid.*: 61). La sua analisi si conclude con un augurio:

Voglia il cielo che questa non sia la strada dell'evoluzione dell'appena formata borghesia indiana. Certo, oggettivamente, il pericolo c'è. [...] Sarebbe terribile che un popolo di quattrocento milioni di abitanti, che in questo momento ha un così forte peso nella scena storica e politica del mondo, si occidentalizzasse in questo modo meccanico e deteriore. Tutto c'è da augurare a questo popolo fuorché l'esperienza borghese, che finirebbe col diventare di tipo balcanico, spagnolo o borbonico. (*Ibid.*: 71-72)

Molto interessanti sono le pagine in cui Pasolini discute il principio dell'assenza di una religione di stato in India. Anche qui è possibile cogliere un orientamento ideologico che auspica il superamento del modello culturale predominante sul pianeta (il modello occidentale), e l'inserimento delle prospettive locali all'interno di un sistema transnazionale e globale, l'unico secondo Pasolini da doversi prendere in considerazione in un momento storico in cui il 'Terzo Mondo', con il suo carico di alterità, si affaccia in modo così importante sulla scena dell'equilibrio culturale mondiale. La dichiarazione ufficiale del primo ministro indiano Nehru sulla sua personale neutralità in materia religiosa suscita l'entusiasmo di Pasolini, che scrive:

Questa straordinaria libertà di pensiero, questa integrale mancanza di ipocrisia è uno dei fatti più alti del tempo in cui viviamo. [...] Bisogna fare di questo un punto fermo nella nostra coscienza: la quale coscienza proprio in questi ultimissimi anni, e proprio con l'affacciarsi alla scena della storia dei popoli sottosviluppati, dall'India, all'Indonesia, all'Africa, comincia a non accontentarsi più di essere solo europea, ma tende a farsi mondiale. Le tradizioni nazionali, così, rimpiccioliscono fino all'angustia, divengono fastidiose e insopportabili. [...] Nehru non è né inglese né indiano: è un uomo del mondo. (*Ibid.*: 77-78)

La riflessione di Pasolini in India non verte solo sul rischio di un'occidentalizzazione e quindi di uno snaturamento, ma anche sul tema del mantenimento di costumi millenari e dunque del rapporto tra progresso e tradizione:

Gli indiani in questo momento sono un immenso popolo di frastornati, di vacillanti: come delle persone vissute per lungo tempo al buio, e improvvisamente riportate alla luce. [...] Ma tutta quell'ombra atroce da cui sono appena usciti continua a gravare minacciosa sul loro orizzonte. Per esempio: sono state abolite le caste. La vita, ora, procede come se tale abolizione fosse reale: in realtà non lo è ancora. (*Ibid.*: 78-79)

La metafora del buio e della luce, riferita ai secoli di dominazione inglese e alla recente indipendenza, lascia trasparire la preoccupazione di un pericolo interno al paese stesso, dovuto alla persistenza di tradizioni anacronistiche (esemplificate nella sopravvivenza ideologica delle caste). Questo rischio è ancora più manifesto nelle pagine in cui Pasolini discute la figura di Nehru, indiano "alloglotta" perché educato a Cambridge e non prodotto "autoctono" della sua cultura di appartenenza (*ibid.*: 84-85). Qui siamo di fronte a una delle contraddizioni ideologiche pasoliniane: Nehru, pocanzi apprezzato per le sue qualità di "uomo del mondo", è ora criticato per le stesse ragioni. Difatti, avendo Nehru ricevuto un'educazione di tipo occidentale, da 'forestiero' non ha la capacità o il coraggio di modificare le antiche norme con la naturalezza e la sicurezza proprie di un "autoctono", e tenderà a lasciare la situazione indiana immutata e quindi in decadenza:

Dicevo all'inizio, [...] che tra l'India castale e il suo leader educato a Cambridge, la differenza è talvolta addirittura un abisso. [...] Chi è autoctono alla propria grammatica è capace, se è necessario, di trasgressioni, di eccezioni e di innovazioni anche scandalose, che sono però la vita di quella sua grammatica istituzionale: mentre chi a tale grammatica è alloglotta, non oserà mai affrontare trasgressioni né tentare innovazioni. La sua obbedienza alla normatività sarà pedissequa, [...] come mi sembra in Nehru. È per questo che, visitando l'India, provavo verso il suo leader, peraltro adorabile, non pochi moti di rabbia. (*Ibid.*: 84-85)

In questo paragrafo è posto intelligentemente in discussione il tema del rapporto tra intervento dall'interno e dall'esterno di un paese, evoluzione naturale e - in un certo senso - influsso neocoloniale, se

consideriamo Nehru figura “alloglotta”, educata a Cambridge e quindi non “autoctona”, come nota Pasolini. La riflessione ruota intorno al cardine del delicato equilibrio tra il rispetto della tradizione e la necessità storica di una sua evoluzione, indotta armoniosamente dall’interno e non imposta artificialmente attraverso l’intromissione di altre culture, di cui Nehru in questo caso sarebbe simbolo.

L’analisi del testo di Pasolini potrebbe proseguire mettendo in luce le molte contraddizioni presenti tra una rappresentazione di tipo orientalista e un’ideologia razionale ispirata ai valori dell’anticolonialismo. In questa sede interessa dimostrare la possibilità di leggere il testo secondo una prospettiva non esclusivamente orientalista, in considerazione della poetica dell’autore decisamente avversa ai concetti di colonialismo ideologico e omologazione culturale.

Nel libro, i numerosi paragoni dell’India con le realtà italiane della Calabria, del Friuli contadino, delle borgate romane, più che isolate manifestazioni di orientalismo sono momenti da reinserire in un più ampio pensiero poetico, profondamente idealista e utopico, in cui Pasolini stabiliva delle eguaglianze tra culture contadine, culture del sud-Italia, delle periferie urbane, dei popoli ‘terzomondisti’ e persino dell’antica Grecia. Il mito del “buon selvaggio”, identificato da Bongie nell’India pasoliniana, è in effetti riscontrabile non solo nelle pagine sul cosiddetto Terzo Mondo, ma in tutte le rappresentazioni di culture ‘altre’ in cui Pasolini abbia proiettato la sua ansia salvifica rispetto a ciò che percepiva come la decadenza dell’Occidente. In questo senso il buon selvaggio è stato per Pasolini il borgataro romano prima che l’indiano ‘terzomondista’, e ancora prima era identificato nel contadino friulano.

Il quadro poetico di riferimento è dunque quello caro a Pasolini di un simbolico meridione o Oriente del mondo (che sia la Grecia antica o la Roma delle borgate, la Calabria, l’India o l’Africa ‘terzomondista’): un luogo antico, incantato, fermo alla preistoria, irrazionale, mitico, avulso dalla civiltà e quindi pericoloso, avventuroso, detentore di valori specularmente opposti a quelli della modernità, dell’Occidente o del Nord del mondo. È l’individuazione di una pre-civiltà a cui Pasolini guarda sognante e tuttavia con sgomento, mai con disprezzo: perché, per quanto desiderata, si tratta di una realtà anacronistica e non più possibile. L’opposizione tra Oriente e Occidente in Pasolini

rispecchia categorie filosofiche assai simili a quelle usate da Claude Lévi-Strauss nell'individuazione dei concetti binari di "natura" e "cultura", e del simbolico passaggio da un selvaggio stato di natura a una collettività disciplinata da cultura e leggi. Frammenti di uno stato di natura sono di volta in volta utopicamente ricercati e/o proiettati da Pasolini in quel libero spazio liminale rappresentato dalle culture 'altre' (non solo 'terzomondiste') già menzionate. Paradossalmente, si può quindi concludere che il modello orientalista è attivo non solo nelle descrizioni dell'Oriente, ma in ogni rappresentazione di alterità in Pasolini, quasi attributo ontologico di un'arte incline a trasfigurare la realtà 'altra', interponendo lo sguardo dell'artista e proiettandovi il suo ideale di un'autenticità primitiva. Il mito di uno stato di natura e barbarie è talmente potente da informare gran parte della poetica pasoliniana: se ne criticiamo gli esiti nel campo delle rappresentazioni sull'Oriente, dovremmo coerentemente puntare l'indice anche contro l'ingenuità, il populismo e la visionarietà antropologica che ne informano la produzione sulle culture 'altre'.

Bibliografia

- Bhabha, Homi K., *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001.
- Bongie, Chris, *Exotic Memories: Literature, Colonialism, and the Fin de Siècle*, Stanford, Stanford University Press, 1991.
- Caminati, Luca, *Orientalismo eretico. Pier Paolo Pasolini e il cinema del Terzo Mondo*, Milano, Mondadori, 2007.
- Lévi-Strauss, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.
- Id., *Race et histoire*, Paris, Unesco, 1952.
- Id., *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- Moravia, Alberto, *Un'idea dell'India*, Milano, Bompiani, 1961.
- Paris, Renzo, "L'esperienza dell'India. Un'intervista di Renzo Paris ad Alberto Moravia", *L'odore dell'India*, Parma, Guanda, 1990: 111-120.
- Pasolini, Pier Paolo, "Topografia sentimentale del Friuli" (1948), *Romanzi e racconti*, Milano, Mondadori, 1998: 1346-1350, I.
- Id., *L'odore dell'India*, Milano, Longanesi, 1962.
- Id., "Pilade", *Nuovi Argomenti*, 7-8 (luglio-dicembre 1967): 13-128.
- Rey-Mimoso-Ruiz, Bernadette, "Visages réinventés de l'Inde: le colonialisme de l'imaginaire", *Colonizer and Colonized*, Eds. Theo D'haen - Patricia Krüs, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000: 79-87.
- Riva, Massimo – Parussa, Sergio, "L'autore come antropologo: Pier Paolo Pasolini e la morte dell'etnos", *Annali d'Italianistica*, 15 (1997): 237-266.
- Said, Edward W., *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

Filmografia

- Medea*, Dir. Pier Paolo Pasolini, Italy/France/West Germany, 1969.

L'autore

Barbara Castaldo

Laurea, Università La Sapienza di Roma; M.A., Columbia University; Ph.D., New York University. Si è specializzata in letteratura italiana contemporanea con una tesi di dottorato su Pier Paolo Pasolini (Premio Pasolini 2009). I suoi interessi di ricerca includono gli studi di *diritto e letteratura* e la letteratura di viaggio. Ha pubblicato articoli di critica letteraria su autori italiani contemporanei (Sandro Veronesi, Marco Lodoli, Pasolini) e insegna corsi di letteratura e cultura italiana presso diverse università americane a Roma.

Email: bc260@nyu.edu

L'articolo

Data invio: 30/06/2011

Data accettazione: 30/09/2011

Data pubblicazione: 30/11/2011

Come citare questo articolo

Castaldo, Barbara, "Uno «spaccato fantasmagorico» da epoche lontane dalla nostra: Pasolini in India", *Between*, I.2 (2011), <http://www.Between-journal.it/>